

善導『観経疏』の語文

齊 藤 隆 信

はじめに

『春秋左氏伝』（襄公二十五年冬十月の条）に孔子のことばとして、「志に之あり。」言は以て志を足し、文は以て言を足す言わざれば誰か其の志を知らん。言の文なきは、行わるるも遠からず、また『出三蔵記集』巻第七（慧印三昧及濟方等学二経序讃第十六）に、「書は言を尽くさず」と雖も、言は書に非ずんば聞まらず。「言は意を尽くさず」というも、意は言に非ずんば称わず」とある。言葉と文字が、その本来の意味を正しく伝えるには自ずと限界がある。しかしそれらを手段としなければ何も伝えることができない。そこで己の心の内を伝えるべく、言葉を飾り立て、また文字を書きとめるという手段が採られる。そして書きとめられた語文には、彼らの微妙な心情までが込め

られている。

時をこえて彼らが残した文献を前にし、我々がその微妙な心情にまで触れようとするならば、語文を正確に読み取らなければならぬ。ところが仏教諸文献を、とりわけ浄土教典を扱う際に、このことが、無視され続けてきたようである。思想の解明ばかりが先行して、語文そのものを正式に取り扱うことが希であった。しかし思想を正確に解明するには、この問題がクリアーされなければならないはずである。

また現在でも一部の識者を除いて、訓読⁽¹⁾によって漢文を理解してきた歴史と伝統の根深さのために、そこからなかなか抜け出すことができないでいる。問題は、訓読文というのが極めて平面的であつて、文言と白話を区別して文脈を解いていこうとする術がないということである。即ち漢文を文白同一なもの

として理解せざるをえない欠点がそこにはある。ところが中国の書面語には、早くから白話の使用があり、それが文言と乖離している⁽²⁾と指摘される。殊に俗文学の分野においては、今日にいたるまでそれが続いている。だからこそ文・白に応じた、きめ細やかな漢文に対する取り組みと、そこから導かれる現代語による訳文が必須となるわけである。

ここで筆者は善導思想の根幹をくつがえすような問題意識をかかえているわけではない。語彙と語法を検討するだけである。語彙語法の結構とその読み、それは本来ならば漢文テキストを前にして、第一になされる作業であるはずが、先にもふれたとおり、親切極まりない訓点テキストの恩恵に甘んじて、更にははじめから原文を読む作業を怠り、各種訓読テキストに依存しきっている。このため何の問題意識も持てず、当該の文献を著した作者が懐く微妙な心情（ふくみ）に気づくこともない。書であれ言であれ、心情を完璧に表現しえないが、丁寧に読み解いていくと、時として作者の「ふくみ」を聞くことができる。

本稿は、善導『疏』に白話が多く含まれていることを強調したり、その語法を説明すること自体を目的としているのではない。それらの作業を通して、善導の微妙な心情（ふくみ）を伺うことが主目的であり、同時にこれまでの感情のない一部の現代語訳に反省を加えようとするものである。

一、『観経疏』の文章

善導『疏』の文体（散文部分）は、東漢・六朝以来の書面における装飾的な四六体でも駢儷体でもない。仏の教えを正しく伝えることを目的として編まれる注疏というものは、文学作品と異なり、文章を飾り立てる必要はない。また經典とも異なり、読誦に供すわけではないので、いわゆる美文・リズムなどは無用となろう。真理を歪めかねない修辭は意味のないことであつたに違いない。では美文にあらざる文体としての善導『疏』の語彙語法はどうかというと、比較的白話性に傾いていると言える⁽³⁾。比較的というのは、諸師のそれに比べた場合のことである⁽⁴⁾。善導が西方変相を数百篇も描いていたということは伝記を通してよく知られている。それが単なる嗜癖でなければ、浄土思想と信仰の教線拡張に供していたはずである。實際寺や光明寺、或は慈恩寺等の浄土院に京師の僧侶や民衆を集め、僧講や俗講をしていたのかもしれない。即ち善導『疏』は「講經文」に近いものであつた可能性もなきにしも非ずということである⁽⁵⁾。上記のことはあくまでも推測の域を出ない。ただここの言えることは以下のことである。漢語において、一或いはいかなる言語にも共通すると思われるが一言文では余分な成分が

省かれ、簡潔で統一性がとられているし、また知識人としてそのような文体が要求されるものでもある。一方、白話においては話すごとに次々と刹那消滅していく言葉を、聞く者に余韻を残し印象深く伝えるために、同義の語を異字で復唱し、二音節三音節の詞を形成するようなくどさが自然と顕著になり、それがそのまま書きとられて書面の上に残るのである。⁽⁶⁾表意文字の漢字は最小限の文字があれば、視覚から正確にその意味を受けとれるが、それが口に発せられるとなると、同音異義の混乱をきたすことから、文言文を朗読したとしても、これを聞いた者が正しく理解するには難渋する。こうして口に発せられることは、自然と繰り返しが多く、また複音節化することで、説明的に冗長なものになるわけである。要するに表意文字の漢語（文言の場合）は、視覚で理解されても、聴覚では理解しえない場合があるということである。そこで善導の文章に目をやると、語彙の附属部品があまりにも多く、時にかえつてくどさを感じることさえある。それは美文のスタイルや文言の語彙とは到底言えないもので、何者かに読まれることを前提としたような文章ではないと想起させられる。およそ書物というものは、読まれることを前提としてのみ存在するのであるから、そこには読者がより正確に理解できるように工夫があるに違いない。文人の文章とはそうしたものであり、それが読者への配慮にも

なっているし、同時に時代の知識人としての証しでもある。しかし善導の文章にはそれを欠いている。善導は何者かに読んでもらうため、『疏』を著わしたのではないということである。

ところで、仏教經典において、この白話語文は早く後漢安世高から使用されており、とりわけ中国語学者の研究領域から、多くの優れた成果が報告されている。⁽⁷⁾白話の使用例は特に大正藏經の本縁部に顕著である。物語であるため会話部分が多いことがその原因である。また難解な仏教哲学を綴る思弁性が極めて濃厚な經典群に比して、本縁部のそれは、聖典視される以上に、説話としての文学的性格が強く、その自由奔放な内容が文字として表面化したことに原因を求めても大過ないと考える。仏教教理に精通していなくとも、よどみなく読み進むことができるので、仏教研究者でない者にとって抵抗なく入っていけるのだらう。

さて善導が生きた時代は、中国語の時代区分からすると中古漢語の時期にあたる。その中古漢語の時期について先学の見解は、その終りをめぐって唐末までふくめたり、盛唐までとしたり、或いはその前後に東漢と五代を加えたりと、必ずしも一様でない。⁽⁸⁾それはとりわけ唐代の特に後半から五代になると、敦煌出土の禅関係の典籍、変文や講經録、賦や雜曲などの俗文学が出現し、これらの文学作品は各々独特の言語相を持って発展

してきており、それらの直接の語法や音韻体系の淵源を求める個々の研究者によつて決定されるからであると言える。ただ、ふつう中古漢語は大きく六朝（中古前期）と唐一代（中古後期）に分類され、更に中古後期を安史の乱（七五五―七六三）を境として前期と後期に分けられる。⁽⁹⁾この言語相の時代区分からすると、善導は中古後期の前半期に属することになる。この時代の語彙語法については、敦煌変文などに見られるような、次の時代へと受け継がれる特殊なものほとんど見られず、また韓愈（七六八―八二四）や柳宗元（七七三―八一九）の古文復興運動は、さらに百数十年後ということもあって、かえつて前時代の文章が活かされているように思える。⁽¹⁰⁾少なくとも善導の文章においては、そう言えるようである。しかし初唐の語彙語法文献として、また經典の注疏としてその言語面において、善導の著書にあらわれる語文が貴重であるには何ら変わることはない。

經典同様、善導の著書にも、散文にかぎって多く六朝以来の白話と思われるものが多く混在している。ところが白話語法をそれとは知らず、あるいは知りながら、なお無理に訓読をしようとする。例えば接頭辞や接尾辞、句末の助字や、疑問詞・連詞や同義連文などをである。そこには訓読の限界がある。⁽¹¹⁾もちろん訓読には、品詞とそれはたらしきを個々に確認しつつ読み進

むことができるという利点はある。ここで筆者はその訓読自体に非があると言うのではない。訓読は日本人が漢文を理解する上での便法だから、厳密な意味での漢文和訳（現代語訳）ではない。よつて漢文そのものと訓読文とに多少のずれが生じることは回避できない。しかし現代語訳においては、もっと白話体を意識した作業を進めなければならないはずである。どうも我々は、漢文を訓読文に転換した上で現代語訳するという二段階の翻訳作業を行う性癖がある。訓読文そのものが古く堅苦しい窮屈な文体だから、これにもとづく現代語訳も同じように窮屈なものになってしまう。文白を区別する術がない訓読文にはかり頼りきっていると、正しい理解は遥か遠のいてしまうのではないか。このように、文言と白話とを区別して文脈を理解していく作業によつて、善導教学の根底が崩れるでもなし、一字一句不可減という経法と同等視される著書の威厳が損なわれるわけでもない。それどころか、善導がいかに浄土往生に心をよせ、いかに伝導したか、何に力点をおき、何を批判しようとしたのか、その微妙な意気込みのほどが理解されるはずである。漢文は、とりわけ白話語文は感情なく因襲的・機械的に処理すべきではない。そこには書面語（文言）に対する語り口調（白話）が文字となつて、当時の、当地の、当人の肉声に近い形態を保持しつつ、生々しく読む者に語りかけているに違いないか

らである。その作者の「ふくみ」を読み取らなければ、読者は作者の意中に入り込むことはできないし、より緻密な思想理解はほど遠くなるはずである。

善導が活躍した初唐は、南北が統一されて数十年、国は太宗李世民の貞観の治とうたわれるように安定を見せ、京師を中心とする地域に大きな戦乱はなく、政治の安定によって物資流通経済は大いに活気をおび、文化一般において華やかな時代となった。当然、宗教界についても、皇帝李氏による道教の庇護、景教の流伝、そして玄奘の帰華、弾圧をものはね返す三階教の躍進によって自由と発展が約され、更にその理由はどうであれ武后による仏教保護など、宗教界はこれまでにないほど一層の繁栄をとげた。そうした情勢下にあつて、善導が集め記した文章その語法と語彙とを、いったいどう捉えてゆくべきなのか。中国中世漢文の語法が飛躍的に解明されつつある昨今、これまでの平面的な漢文読解を反省し、より正確に、より深く読みこまなければならぬのではないかと考える。

本稿をまとめるにあたっては、論の展開において善導が強く影響を受けた淨影寺慧遠(五二二―五九二)の『観無量寿経義疏』を軸として、その他同時代資料(特に『観経』の注疏として天台『疏』(伝)、吉藏『疏』、道闇『疏』、竜興『記』、更に道綽『安樂集』、迦才『浄土論』など)における語法文体とも

つき合わせてみた。これによって諸師と善導『疏』の成立の事情背景すらも見えてくるわけである。更に同時代資料としての内典のみならず、外典(主に小説など俗文学作品)とも比べるべきであるが、今回それはかなわなかった。

仏典として『観経疏』を扱うとともに、漢籍として『観経疏』を見直そうとした記主良忠に追隨することこそ、現今の『観経疏』研究に肝要なことであろう、と筆者は以前から指摘してきた⁽¹²⁾。この研究姿勢は現在なお変わっていない。本稿はその立場から出発している。この試みによって善導研究の高峰の一助となれば幸いである。

二、『観経疏』の語法

ここでは、紙幅の都合から、すべてを取り上げるわけにはいかないが、代表的なものを数例あげて検討を加える。なお現代語訳は必要に応じて筆者の訳を付した。訳を省いたものは該論に関わりなしと判断したものである。

(1) 否定の強調

否定の強調とは、「無」「不」「未」などの否定詞の直前に、一音節または複音節の副詞や数詞などの修飾語を置くことで、否定する事柄を強調する修辭的な語法である。この語法は先秦

から用いられているが、六朝期になると種類・数量ともに俄然多くなってくる。否定はそれ自身で、読者または聴者に強い印象を与える用法ではあるが、そこに修飾語を冠することで、よりいっそう強める効果が得られるのである。しかし、その冠する語彙がなくとも否定は否定のままであり、何ら文脈上の意味に変化をきたすことはないから、文章の結構上、省かれてもいいことに差し支えないわけである。しかし省かれていないという用法の使用例が漢代以前には極めて少ないとしつつ、「漢以前と雖も、かかる言い方は、文章に現れたものが少ないだけであって、白話としては相当行われていたのではないか」と述べ¹³、またこうした否定の強調表現が、「魏晉の文章に至って急に夥しく現れるのも、文章がやや擬古的な傾向を取った後漢時代には、もっぱら白話として行われていたものが、魏晉時代の白話愛好の風潮と共に、急に文章の表に躍り出たのであらう」と述べている。よって氏が指摘するように白話的語法と思しきこの否定の強調は、各種の白話語文を中心に載せた辞書類や、口語索引にもしばしば摘記されるのである。¹⁴

さて善導『疏』における否定の強調は、実に多く、しかも多彩である。総数三十四種七十六の用例を、玄義分から現れる順にしたがって以下に列举する。括弧内の漢数字は『浄土宗全

書』第二巻の頁数である。例文は繁を避け、それぞれ一例だけを示す。

- 1 必無(四上、五八下、六十上)「此等衆生、○○受化之義」
- 2 都無(五上、九下、二十下、一三下、三十上、三五下、五一下)「散善之文、○○請処」
- 3 曾無(五下、三三上)「斯等○○分段之苦」
- 4 必定不(六上)「雖造罪業、○○招来報」
- 5 永不(九下)「乃至成仏、○○退没」
- 6 実未(九下)「○○得生」
- 7 曾未(十上)「乃至一念、○○措心」
- 8 更無(三下、七上、十一上、二四下、二五下、四七下に2ヶ所、五九下、六二下、六九下、七一上)「既生彼国、○○所畏」
- 9 更不(十上、十二下、十六下、二二下、二六上、三六下、七二下)「道此語已、○○相続」
- 10 永無(十一上、六四上)「報身常住、○○生滅」
- 11 一無(十二下)「○○妨礙」
- 12 衆無(十四上、六十上)「○○錯失」
- 13 悉無(十六下2ヶ所、十八上)「王家舍宅、○○火近」
- 14 竟不(十七上)「求神、○○能得」
- 15 尚不(十九上、四七下、六三上)「我○○將仏法付嘱」

- 16 全無（十九下に二カ所）「於太子、○○恩德」
 17 終無（二六下）「我兒○○此意」
 18 全非（二八上、四九上）「欲比極樂莊嚴、○○比況」
 19 終未（二九上）「世尊默然而坐、○○言說」
 20 一不（三一下）「心機而度、無○○尽」
 21 実非（三三下、七一下）「然劫○○是濁」
 22 更莫（二四下、三七下）「閉置深宮、○○令出与父王相見」
 23 絶無（四七下）「其意甚錯、○○少分相似」
 24 總不（四七下、六七下）「○○明無相離念」
 25 必竟無（五二上）「○○有一念真実樂」
 26 曾来未（五四下）「○○聞仏法」
 27 必不（五五下、五六下）「深信行者、○○誤衆生」
 28 衆不（五六下、五七下、六十上）「菩薩者、○○違仏教」
 29 決定不（五七上）「如我意者、○○○受汝破」
 30 定無（五七下）「此是虚妄。○○○此事也」
 31 畢竟不（五七下、五八上、六二下、六四上）「若望其体性、○○○」
 32 常無（五九下）「水火相交、○○休息」
 33 一種不（六十上）「○○○勉死」
 34 終無（六八下）「五明○○○愧心」

ちなみに慧遠『疏』二卷には八種九例、吉蔵『疏』一卷には僅か四種六例しか見られない。⁽¹⁵⁾ 各『疏』そのものの分量の多少を勘案したとしても、実に三十四種七十六例を有する善導『疏』のそれが極めて多種多形で、表現豊かであることが知られる。さまざまな副詞や数詞を、時に複音節詞によつて表現するということは、一貫性を欠いているようでもあるが、逆に言えばこのように一貫していないからこそ、この善導『疏』の文章が、文言の形態からかけ離れ、むしろ白話に近しいと言ふことができるのである。文言においては、そもそもこうした否定の強調は、ほとんど現れてこない上に、同じ意味内容を示す場合には、概ね一貫性が認められるからである。

さて、ここで更に問題とすべきことは、この否定の強調が、いったいどこで多用されているかということである。即ち善導は、いかなる説に対してよりいっそう強い否定を加えようとしたのかということである。そこでとりわけ阿弥陀仏の仏身論を開陳する『観経』像観の「是心作仏、是心是仏」における善導の釈に注目したい。善導は僅か十行（『浄全』による）ほどの文章の中で、

言是心是仏者、心能想仏、依想仏身而現、即是心仏也。離此心外、**更無**異仏者也。言諸仏正遍知者、此明諸仏得円満無障礙智、作意・不作業常能遍、知法界之心。但能作想、

即從汝心想而現、似如生也。或有行者、將此一門之義、作唯識法身之觀、或作自性清淨仏性觀者、其意甚錯。**絶無**少分相似也。既言想像、仮立三十二相者、真如法界身、豈有相而可縁、有身而可取也。然法身無色、絶於眼対。**更無**類可方。故取虚空、以喻法身之体也。又今此觀門等、唯指方立相、住心而取境。**総不明無相離念也**。如来懸知、末代罪濁凡夫、立相住心、**尚不能得**。何況離相而求事者、如似無術通人居空立舎也。

とあるように五回にわたって、四種の否定の強調をとつてい¹⁶⁾る。①③「更無」は「他に・加えてはありません」の義。②「絶無」は「絶対に・決してはありません」の義。④「総不」は「まったく・概ねりしません」の義。⑤「尚不」は「なおのこと・そのうえりしません」の義。本来なくても十分に機能する文脈に、敢えて否定の強調を用いることによって、論破することがらを徹底して否定していこうとする意図を、ここに込めているわけである。ここの文脈全体で否定される対象は、唯識法身観・自性清淨仏性観といった無相離念であり、そうした観法を否定するとともに、末代凡夫の法身観成就の可能性をも否定している。善導は周知のごとく指方立相の報身報土を主張する。諸師の仏身仏土論を否定したことについては、先学の諸論文に詳説されていることであるが、語法的な見地からも、善導

の微細な心情「ふくみ」を窺うことができ、これによって先学の論究を僅かながら後押しすることが出来るわけである。「楷定古今」を旗印に諸師の解釈を論破しようとする善導の意気込みのほども、この否定の強調を用いることによって、更にはここだけに限らず『観経疏』全編にわたって見る事ができるとを付言しておきたい。

さてついながら、上記の諸例中、「3曾無」と「7曾未」の場合の「曾」は、意外な事柄に対しての思いを表明する場合に用いられる用法で、「乃」に等しい。よって「かつてしなし」や「かつていまだしせず」と訓まず、「すなわちしなし」「すなわちいまだしせず」としなければならぬ。したがって現代語訳においても、しかるべき訳が必要となる。¹⁷⁾なお「26曾来未」は、「曾来」で「従来」に等しいから、「かつて」の意となる。¹⁸⁾

(2) 被動・尊敬

被動の用法で比較的よく用いられるのは、「為し所」、「被し所」や「所」、「為」、「被」であるが、しばしば「為し所見」、「所見」、「見」を用いる場合もある。ここでは善導『疏』における動詞をとまなう「見」について検討する。用例は左記の二ヶ所だけである。

1 見喚(十八下)「提婆既〇〇已」

2 見勸(七二下)「乗白駱駝来前〇〇」

仏典では、例えば竺法護訳『正法華經』に六例、『光讚般若經』に四例の「為_レ所見」がある。また、支謙訳『長者音悦經』には「所見」の用例として、「盜賊所見劫奪(盜賊の劫奪する所見となる)」「(八〇八中)がある。更に「見」の用例としては、支謙訳『八師經』に「若後為人、言不見信(若しは後に人と為り、言あるも信じられず)」「(九六五中)。「出三藏記集」十三の支謙伝に、「若不往君舍、狗終不見嚙(若し君の舍に往かざれば、狗、終に〔我を〕嚙まざらん)」「(九七中)とあるのはその例で、挙げたら際限がないほどであり、とりわけ古訳時代では支謙訳の諸經典群に、また『賢愚經』などの本緣部經典のいずれも會話文において数多く用いられている印象をうける。さて、森野繁夫はこの被動「見」の中には尊敬の語義も含む場合があるとして若干例をあげたうえで、「これらは受身の意にとらうとしても無理のようである。このような例は同時に他書にも見えるが、『高僧伝』にはとりわけ多いように思う」と述べている。⁽²⁰⁾そこで実際にこの語法が多く用いられている支謙訳の『菩薩本緣經』三巻を一例にとつてみると、被動を二例(五八中・六四上)、尊敬を五例(五八上・五九中・六〇上・六一上・六三下)ほど検出できる。このように助字「見」には被動と尊敬の意味がある。

今善導『疏』を見ると、わずか二例にすぎないが、この〈見+動詞〉の語法が用いられている。これまで善導『疏』の訓読や現代語訳においては、「見」を被動または尊敬の語法として捉えてきておらず、概ね誤つて動詞(見る)と理解してきたようである。⁽²¹⁾該当部分を引いてみよう(現代語訳は筆者による)。

①太子見已、問左右曰：「此是何人？」左右答太子言：「此是尊者提婆」太子聞已、心大歡喜、遂即挙手喚言：「尊者何不下来？」提婆既見喚已、即化作嬰兒、直向太子膝上。

(阿闍世)太子は〔空中にいる提婆達多を〕見てから、侍者にたずねた。「あれは誰か?」。侍者は太子に申し上げた。「尊者の提婆達多にございます」。太子は〔それを〕聞いて喜び、すぐに手を挙げて叫んで言った。「尊者よ、どうして降りて来てくだらないのか?」。提婆達多は〔太子に〕喚ばれ、すぐさま嬰兒に姿をかえ、太子の膝をめがけて行つた。

②当夜即見。三具磔輪、道辺独転、忽有一人、乗白駱駝、来前見勸：「師当努力、決定往生、莫作退転! 此界穢惡多苦。不勞貪樂」(その夜、夢を見たのです。三つの磔輪は道端にころがっており、にわかに一人の白いラクダに乗ったおかたがやって来られ〔以下のことを私に〕お勧めくだ

さったのです。「師よ、どうか努め励んで必ず往生なさい。後戻りしてはなりませんぞ。この娑婆世界は汚れと悪に満ち、苦しみも多いのです。徒勞に食っているではありませんぞ」と。

ここに引用した二文の「見」は被動・尊敬の助詞（らる）であつて、動詞（見る）ではない。①の用例は序文義にある。提婆が空中から神通力を驅使することで、阿闍世太子に神変を現して己の能力のほどを披露していると、太子に降りて来なさいよと呼ばれる部分である。ここを「提婆達多は太子が喚ぶのを見る」としてはならない。②の用例について、ここでは被動でなく尊敬の助詞として受け取った。ただし主語を善導自身と考えれば、「私は一人の白いラクダに乗ったおかたに勧められた」のように被動としての訳文も不可能ではない。しかし直前の

「一人」が聖僧と考えられるから、やはり尊敬の意味を含む「見」で理解し、聖僧に対する善導から発せられる尊敬表現とするのが文章の流れからして穩当である。よつて「聖僧の勧めを見ました」とは決して読めない。なお訓読の際には、それぞれ①「提婆は既に喚ばれ已りて」、②「来たり前みて勧めらる」と訓めばよい。間違つても動詞（見る・見える）としてはならない箇所である。ちなみに大坪併治は会話文や心話文に多くこの「見」の用法が見られると述べている。⁽²²⁾つまり白話性の強い

用法と受け止められわけである。

ところが注目すべきことは、上記の二例とも、会話文の中ではなく、敘述文（地の文・説明文）に現れているということである。ならば白話表現などではなからう、といぶかるかもしれない。しかし仮に善導自身による何者かを対象とした会話文だとしたら、つまり『觀經疏』全体が善導による口述であり、それがそのまま書面に記録された講録との推論が妥当であるならば、問題は解消されるであらう。これを斷定することはできないとしても、この地の文に白話性の強い被動・尊敬の「見」が現れているということは、まぎれもない事実であつて、これを否定することはできない。なおこの用法は、諸師の文章に全く見られない。

(3) 質疑・疑惑・反詰

質疑は疑問に同じく相手に解答を求める場合（または解答がある場合）で、疑惑は不確かなことがらに対して自らいぶかり相手に解答を求めない場合（または解答がない場合）である。反詰は反語に同じ。

・問曰未審（四上）「○○○○、定散二善、出在何文？」

・問曰云何云何（四下）「○○○○名定善？ ○○○散善？」

設問の復唱。「問曰」は余分な成分であり文脈上不要である。

にもかかわらず添えられていることに注意。「未審」は疑問文の頭に置かれる。煩瑣を厭わない表現に文言とは異質なものを感ずる。なお「未審」も元来は不要である。「未審」の項目を参照。

・何者（四上、五上）「如斯解者、将謂不然。○○…？」

「何」に等しい。「何となれば」と訓読して下の句に連続する。六朝期にはおびただしく見られる。この場合「者」に意味はなく、単に句作りの配慮や、語感を安定させるだけの語助にすぎない。

・未審（八下、十上、十二下、二六下）「○○、何時得忍？出在何文？」お尋ねいたしますが、いつ「無生法」忍を得るのでしょう？どこにその証文がありましょう？」

・未審（十六上、二十上、三七上、四六下）「○○、彼地亦同此水○○？」

文頭の疑問詞「未審」を前置すること、これより話し手が質疑を起すことをいち早く聞き手に知らしめる効果がある。もちろん省かれても良い。句末の「也」によって念を押している。これもまた不要。

・未審（為当亦（八下））「○○、直以人情準義？○○○有聖教来証？」

選択疑問。「為当亦」は直前の「未審」と呼応する。「為」

「当」はそれぞれ単独でも使用される。「亦」はしばしば「復」とされることもある接尾辞であり、「為復」「当復」とも現れる。『観経疏』のように三音節になる冗長で不細工な選択疑問の用例は、訳経においてすら決して多いとは言えない。

・為当是（是）也（十下）「弥陀浄国、○○○報？○化○？」弥陀の浄土は報土ですか？それとも化土ですか？」

選択疑問。「為（は）為（は）」の形式を、「為当」と二音節化したもの。「是」は接尾辞として理解してもかまわないが、次に選択疑問「是（は）是（は）」の用例もあるので、語気疑問詞と解してよい。前項の用例と同じく、かなりくどい表現である。

・是（は）是（は）（十七下）「即喚相師、以觀夫人。○男○女？」

選択疑問「為是（は）為是（は）」の「為」を略した形。

・已不（十九下、三十下）「汝有父母○○？」おまえに父母はいるのか？」

反復疑問の句末助詞。句末に添えて疑問をあらわす。「不有父母」を「不」に省いた結構。

・何用（は）為（は）（六上）「岸上之者、○○○濟○○？」岸にいる者を、どうして救う必要がありますしょう？」

疑惑でいぶかりながら自己の気持ちを表示する用法であり、「何ぞ済うを用つて為ん」と訓み、「どうして済うすることが必要でしょうか」の意である。この用法は既に『論語』（顔淵）「何

以文為」や、『莊子』(逍遙遊篇)「奚以之九万里而南為」に見えている。「何」の位置には「奚」「安」「惡」「焉」などの疑問詞が、「用」の位置には「以」が代用されることがある。「」の位置には名詞・動詞いずれも見られる。また動詞のあとに目的語を伴って句を形成することもある。例えば『長阿含經(遊行經)』卷第四(大正藏二五頁上)に「用論此為」此を論ずるを用いて為ん?」とある。この用法の詳説については太田辰夫、牛島徳次論文を参照のこと。⁽²³⁾

・得無くも也(二五上、三二下)：善導『疏』には二例ある。早くは『史記』卷百五(扁鵲倉公列伝第四五)にある。⁽²⁴⁾「将無」に同じ。推測の意と疑問の意がある。⁽²⁵⁾

①有斯三義、切逼身心。○○憔悴○○? (韋提希は) これら三つのことから、身も心も苦に苛まれていたのです。やつれはてておいでなのではないでしょうか?

②今既失此法財、何○○憂苦○○? (いま財としてのこの仏法を失うとは、(それこそ) 憂い苦しみではないでしょうか?)

善導『疏』の用例は疑問ではなくむしろ推測の義が近しいか。実際そのように思っているが、なお多少の疑いを持ちつつ打ち明けることで、即ち「」ではないでしょうか? という意味。竺法護『文殊師利現宝藏經』下(四六〇下)に「我(大迦葉)又問文殊師利。我雖見有仏、將為得無所益乎?」とある。これ

は後の「(6)複音節語彙」に示す「將謂(=將為)」と「得無」が結合したかたち。「私は〔法界に〕仏がおられるのを見ましたが、てっきり〔仏だけが衆生を〕利益するのではないだろうか」とばかり思っていました。

・豈寧自(八下)「聖意弘深、○○○輒。〃仏のみこころは広く奥深いのに、どうして安々と窺うことができましょうか?」

「豈」「寧」ともに反詰であり、どちらか一方でよいし、接尾辞「自」は語調をたゆませるために添えられた中古漢語にはごく一般的な用法である。このように三音節化現象は先の「為当亦」とともに、当時の白話表現が用いられているものと言える。

・豈況(也)(十一上、三二下)「○○小凡輒能知○○」

・頗有(不)(十一上『大品經』の引用)「是化○○實事不空者○○?」この化人は、果たして実体として存在し、空でないということがありましようか?

これは善導の文そのものではないが、最後に参考までにあげておこう。「頗」を「すこぶる」と訓むと意味が通らない。

「頗」は本来、疑問詞ではないが、文脈の中でその役割を担っている疑問副詞であり、語気は弱く六朝訳經において「為」「当」「還」「寧」「豈」「復」や、これらが複音節化したものと同様にかなり頻繁に見うけられる。⁽²⁶⁾

(4) 仮設

仮設は、順接の假定「もし」と、逆接の假定（讓歩）「たとえ」がある。

・但使（三上、九下、十二上、四三下、四四下）、但令（三五上）「○○得生者、共同受用。もし往生できたならば、いっしょに〔依報莊嚴を〕享受する。」

「但」のみでも假定「もし」の義があるが、仮設の「使」をつけて複音節とし、その意味を強めている。⁽²⁷⁾ また『往生礼讃』にも見られる。これらを「ただうせしめ」のように限定「但」と使役「使・令」で訓み、現代語訳することは好ましくない。

・縦使（十一上、十二上、五五下、五六下、五七上下、六四上）、縦（十五上、二二下、四五下）、縦令（五八上）「○○後入涅槃……後に涅槃されたとしても……」

讓歩（たとい）を表す。中古漢語においては、「使」「令」「是」「如」などが連なる二音節の仮設は珍しくない。

・雖復（十八上）「○○出家、恒常妬仏名聞利養。出家したというのに、いつも仏の名声と利得を妬んでいる。」

文頭に位置する「雖」が、接尾辞「復」をともなつて讓歩（たとい）を示す。

(5) 願望

・願使（七二下）

善導は散善義の最後に靈相を感じて後、次のような文を記している。

上來所有靈相者、本心為物不為己身。既蒙此相。不敢隱藏。謹以申呈義後、被聞於末代。○○含靈聞之生信、有識觀者西歸。以此功德、廻施衆生、悉發菩提心……

ここでの「願使」は二字で願望を示す。「使」は本来、使役の助辞であるが、願望や前述した仮設を表すときに、「願使」・「仮使」などのように用いられる。願望の時には自己の願いの内容を叶えてくれる対象としての何者か（神や仏）を前提として「願」と併用され、仮設の時には架空の状況を設定すること、を前提に「仮・設・若・但・縦」などと併用される。そしてこのように複音節化した時にはすでに使役としての語義は喪失し、接尾辞として添えられているにすぎないようである。よつて訓読では「願わくば」をしてうせしめんことを「ではなく、「願使わくば」が「ならんことを」とし、またそれに順じた現代語訳が必要となろう。なお以下の支謙訳經の例文にあるように「使・令」だけでも願望を示すこともあり、その場合は「令わくば」、「使わくば」と訓めばよい。

【参考】

支謙訳『泐沙王五願経』（七七九上）

意常求五願。一者、**願**我年少為王。二者、**令**我国中有仏。
三者、**使**我出入常往來仏所。…

支謙訳『惟日雜難経』（六〇六上）

菩薩有二願。一者、**願**令我臥安穩。…二者、**願**令我行
安穩。…

支謙訳『孫多耶致経』（九六六下）

若睹窮苦、当地地獄餓鬼畜生。**願**令群生身安意喜、得逢
三宝、垢除冥滅、…

伝支謙訳『大阿弥陀経』二四願文（三〇一上）

第一、**願**使某作仏時、令我国中無有泥梨禽獸辟荔…

(6) 複音節語彙

ここでは善導『疏』における複音節詞をそれぞれ若干例とり
あげてみる。

【動詞】

動詞の複音節詞は非常に多く、同義の二音節詞や、第二字目
に趨向補語や結果補語を補って、意味をたすける詞彙が無数に
ある。ここでは三例だけ示す。

・將謂（五上、七下）：六朝以来の白話的性格の強い二音節動
詞に「將謂」がある。「將」は「マサニ」ではなく、二字で

「トオモウ」と訓む。「てつきりうだと思つていた」の意味。

①合十六観、以為定善。如斯解者、〇〇不然。（五上）

②此等之人、乃是大乘始学凡夫…〇〇不然。（七下）

「將謂」は中古漢語以来の白話語法であり、松尾良樹氏は
「唐宋の詩詞中に散見される語に將謂がある。王鍬氏が「以為、
表示測度和推断的動詞」と釈しているのが当てはまる。ただ
し、その後には転折の語氣が含まれていること、つまり、「うだ
とばかり思つていたのに、うだった。」といった語氣を必ず含
む⁽²⁸⁾」と述べ、『敦煌變文集』所収「太子成道経」の「自為新
婦到王宮、將謂君心有始終」（二九九頁）を用例として引いて
いる。六朝の述作經典である『提謂波利経』や『淨度三昧経』
にも「將謂」と同義の「謂呼」が見られるし、訳経において
「呼」の一字で標記されることもある⁽²⁹⁾。

さて、善導の「將謂不然」の場合も松尾氏の言う「転折の語
氣」を含んでいるようである。ここでは述語動詞「將謂」の従
属句が長いため前置されている。これをつきつめれば「如斯解
（＝十六観すべてを定善とする慧遠の解釈）」と「大乘始学凡夫
（＝下品三人を大乘始学の凡夫とする慧遠の解釈）」である。よ
って「將謂不然」の意味としては「（これまでではつきり先師
の解釈が正しいものとばかり）思つていたのに、実はそうでな
かったのだ」という意味になり、訓読は「然らずと將謂えり」

に非ず、「將^{おも}謂うに然らず」とすべきなのである。以前は私善導もすっかり諸師の意見に賛同していたが、今はそうではなくなったということになるうか。このように転折の語気を示す表現をとって諸師への論に反駁を加え、これを強調するということは先に示した否定の強調とともに語気の強い白話表現であり、看過することができないことである。

・ 下来（十八下）「尊者何不○○？」「尊者よ、どうして降りて来てくだらないのか？」

動詞「下」の「来」は趨向補語（方向補語）である。「来」が動詞の前に置かれる例は後述。

・ 受已（八上）「先受仏戒、○○不持」はじめに仏の戒を受けて。受けて以後たもたない^①

「已」は完了の時態助詞（動態完了）。中古漢語には動詞に連用して頻出する。動詞の直後に「已」「竟」「訖」の時態助詞を連用し、動作とその完了を同時に表す形で六朝期には夥しい。『観経疏』では、動詞と「已」「竟」「訖」の間に目的語が挿入される場合が多く、他にも多数の用例がある。⁽³⁰⁾

【助字】

助字（助詞・助動詞・副詞・接続詞）は、文字どおり実字（名詞）と虚字（動詞・形容詞）の間で用いられ文の結構上、

大切な役割を担う。【仮設】と【接尾辞をともなう副詞】と【類義連文】と【その他】に含めているので、そちらを参照されたい。

【接尾辞をともなう副詞】

① 「是」

・ 總是（八上、十三上）：「すべて」

・ 實是（四四下、五七下）：「ほんとうに」

・ 直是（七七下、十三上、五三上）：「ただ」。同様に「唯」

「惟」「但」とも出るが、「直」のほうがやや強い語気がある。⁽³¹⁾

「是」は強調の語気を含む副詞の接尾辞で、これ自体に特に意味はない。「結局のところ」の義。『祖堂集』には「直是」を讓歩^②「たとい」の意味で用いるが、善導にこの意はない。

② 「自」

・ 豈寧自（八下）：反問「どうして」

・ 私自（十七下）：「みずから」

・ 独自（三十上）：「ひとりで」

・ 尚自（三一下、四五上、五三上）：「なお」

・ 徒自（四五上）：「むなしく」

・ 還自（五五下）：「また」

・ 身自（六二上）：「みずから」

「自」は「みずから」の義であり、同義語と二音節になったり、本来の意味を喪失して単なる接尾辞「し自」となったりする複合副詞は六朝に多用される。また「し自」は江南の白話語彙の特徴とも言われている⁽³²⁾。

③ 「し然」

- ・ 輒然 (四四下) : 「じつとして / たちまち」
 - ・ 忽然 (五九下に2カ所) : 「不意に / たちまち」
 - ・ 虚然 (六二上) : 「むなしく」
 - ・ 坦然 (六二下) : 「おちついて」
 - ・ 迴然 (六五下) : 「ゆうゆうとして」
- これも六朝以来その使用が顕著になる。「し然」は、ものごとの状態や程度を表す場合に使われる。

【類義連文】

類義語を連ねて、一つの意味のことばを形成する。これも六朝以来、時代とともにその数量が増していく。書面ならいざ知らず、会話においては同音異義語の混乱を防ぐために、異音同義のことばを重ねて用いられる。つまりわずか一字だけでは聞き手に意味の伝達が心もとい語を、二字以上の詞彙にする。ことで、その語義を明確化させ正しく相手に伝えるはたらしがある。もちろん視覚で訴える書面語には、こうした配慮など不要

となる。よって異音同義語詞は白話性が強い。以下に列挙する(用例が3ヶ所を超過するときは「…」で示す)。

- 互相 (二下、五三下) ・ 以持 (三下) ・ 共同一位 (五下) ・ 必定 (六上…) ・ 更復 (六上、四五下) ・ 悉皆 (七下…) ・ 教令 (七下…) ・ 即便 (八上…) ・ 亦復 (九下) ・ 要須 (九上…) ・ 必定応 (十一上) ・ 元本 (十七上) ・ 迭互相 (一九上) ・ 又復 (二二下) ・ 自身 (二五上) ・ 如似 (三二下…) ・ 決定 (三二上) ・ 畢竟 (三二下…) ・ 宜須 (三四下) ・ 容可 (三四下) ・ 一同 (三六下…) ・ 猶如 (四十上) ・ 過去已曾 (四十上) ・ 更復 (四五下) ・ 必定 (四五下) ・ 等齊 (四六下) ・ 相似 (四七下) ・ 等類 (五十下、五一上) ・ 多諸 (五一上) ・ 必須 (五五下…) ・ 等同 (五八上、六二下) ・ 单独 (五九下) ・ 相交 (五九下) ・ 必応 (六十上) ・ 復更 (七二下)

また疊語(疊字)としては、

- 転転 (六二上) ・ 微微 (六二上) ・ 漸漸 (三七下、五九下) ・ 念念 (五八下、六十下) ・ 光光色色各各 (三九上) がある。

(7) その他

(1) から (6) に加えて、以下のものも同じく白話的であり、現代

語訳において留意すべきと考えられる。

・或可：次にくる内容をあらかじめ断定しておくことで、聞き手に話題の方向性を示すとともに強い印象を与えることになる。

・来破（五上下）、来証（五上、八下、五七上）、来明（十下）、来報（六上）、来潤（三二上）、来応（四四下）、来堪（五五上）：「来」が複合語の上に置かれる時（趨向動詞＋動詞）と下に置かれる時（動詞＋趨向動詞）がある。これから積極的に何かをしようとする意志を示したり、なにもものがこちら側に向かっている状態や向かって来る動作を表す。『往生礼讃』にも「来間」（三五五下）、「来収」（三五六下）が見られる。³³

・応時（十二下、十三上）：「ただちに」六朝仏教漢文に多く「応時」、「応時即」、「当時」が見られる。

・当時即（三四下）、当時（六十上）：同右。

・七七四十九（四一上）：掛け算の九九である。

・多少：数を示す／数を問う

・遠近：距離を示す／距離を問う

・大小：大きさを示す／大きさを問う

・延促：時間を示す／時間を問う

・遅疾：時間を示す／時間を問う

「多少」から「遅疾」までは、対概念の語彙を並べることによって分量や程度を示すもので、善導『疏』には非常に多い。

また疑問文を形成することもあるが、それは善導『疏』において認められず、道鏡・善道の『念仏鏡』あたりから見られる。

付「靈儀」考

当初は『観経疏』における特殊語彙（非仏教語など）の検討も入稿させる予定であったが、その分量に対して紙幅が足りないため続稿に譲ることにした。しかしここでその中から一つだけ示し、大方の叱正を請いたいと思う。

五部九巻の中には「靈儀」ということが用いられている。

『観経疏』の六例と『法事讃』の三例である。「靈」は神聖、「儀」は容姿の意である。³⁴以下に用例の全て列举する。

『観経疏』

致使親事○○無由暫替（序、一六上）

如來赴請、光變為台、影現○○（序、一七上）

但以渴仰○○、復加遙礼（序、二五下）

変現○○雖大小、応物時宜度有情（定、五四上）

六明行者雖觀○○、疑心恐不得往生（散、六四上）

或見弥陀金色○○（散、七〇下）

『法事讃』

○○相好真金色、巍巍独坐（卷下、一九下）

此道場尊經舍利形像○○等（卷下、二六上）

観音大士左侍○○、勢至慈尊則右辺供養（卷下、三〇下）

また類義語として、

上來所有靈相者、本心為物不為己身（『観経疏』散、七二下）

天曹地府閻……虚空神山林河海一切靈祇（『法事讃』卷上、十上）

一切天神地神……地獄典領一切靈祇等（『法事讃』卷下、二五下）

がある。善導が用いたこの「靈儀」がはたしていかなる典籍にもとづくのか推測の域を出ないが、すでに東晋慧遠（三三四―四一六）の『晋襄陽丈六金像讃序』⁽³⁵⁾には見えている。釈迦の入滅後せめて仏像を造つてその威徳を偲ぼうとする慧遠は、「是故擬狀靈範、啓殊津之心、儀形神摸：（だから仏の靈相になぞらえた形状を作つて、人々の様々な悟りを求める心を啓発し、仏の不可思議な相好に儀つた仏像を作つて……）」（『慧遠研究遺文篇』二七二頁）と述べ、頌の三句目には、「金顔映発、奇相暉布、肅肅靈儀、依依神歩（かがやかし黄金の顔、てりわたる奇しき相、みかたはいともおごそか、みあゆみは神代ながらに）」（同二七三頁）と述べている。また『仏影窟』では仏画のことを「神儀」（同一〇四頁）とも表現している。

さらにもう一例、梁武帝『捨事李老道法詔』（『広弘明集』卷

第四、大正藏經一一二上）にも、「如来…啓瑞迹於天中、爍靈儀於像外、度群迷於欲界、引含識於涅槃…（如来は…すばらしいみおしえを天下にひろめ、神聖なみすがたを形像の外にまで輝かし、迷いの衆生を欲界より救いとり、その衆生を涅槃へと導かれ…）」とある。

このような例からすると、本来は神聖な人格者を圖像化させたもの、すなわち仏像や仏画を総じて「靈儀」（神聖なみすがた）としたものと考えられる。そして少なくとも『晋襄陽丈六金像讃序』からすると慧遠の言う「靈儀」とは、阿弥陀仏像ではなく釈迦像であつたことが理解される。⁽³⁶⁾善導の場合は、『法事讃』の「此道場尊經舍利形像○○等」だけが道場における仏の画像を推測せしめるが、他の例は仏を模した画像でも釈迦像でもなく、阿弥陀仏そのものを指し、加えて極楽浄土そのものにも使用していることに注意すべきであろう。

おわりに

これまで考察してきたように、善導『疏』における語文は、諸師と総括される浄影寺慧遠を代表とする当時の学僧らのそれと比較して、きわめて白話性に富んだ豊かな語文と言えるだろう。⁽³⁷⁾更に付言すれば、語文のみにとどまらず、内容そのものに

も民衆に迎合する趣きがある。例えば、(1)三福のうち孝養父母の條だけが過剰なほど長々しいこと。(2)比喩譚が多くしかも説話的であること。(3)難解な仏教用語には必要以上多くの学術的解説をほどこさないこと。(4)証文と典故の煩瑣な引用をひかえていること。(5)玄義分を除いて逐字釈で貫いていること。(6)更に口述における顕著な特徴として前後で整合性に欠く部分があることも指摘できる。⁽³⁸⁾およそ読者を想定した上でまとめられた文章ならば、完全なものに仕上げていくであろうし、また書き言葉においては知識人としてそのような文章が要求されるはずでもある。さてこれら白話性と民衆性を想起させる特徴は、善導『疏』にだけ顕著であって、諸師の『観經』各注疏や、他の浄土教における同時代文献には見られないのである。⁽³⁹⁾善導『疏』が、僧俗に対する講經の文であつたか否かは別として、偈頌を除いては一貫して語り口調で綴られていることに相違なく、やはりあらかじめ読者を想定した上でまとめられた文章ではなかつたのかもしれない。読者よりも、むしろ聴者の存在を想定しないと解けない文章構造とも言えるだろう。

こうした白話的な文章にこそ、文言には表現され得ない豊かさが見てとれるわけである。つまり、善導が法を説いた対象、そしてその対象に伝えた法、その微妙な「ふくみ」にまで気づかされるのである。ここにも学僧というよりは弘法僧的な善導

の面影が浮かんでくる思いがする。それは後世の諸資料が教えてくれる。すなわち、經典の注疏としての『観經疏』における善導教学は、その後竜興(六五五―七一二?)の『観無量寿經記』に「有説」として、⁽⁴⁰⁾また延寿(九〇四―九七五)の『万善同歸集』に「上都儀」として、⁽⁴¹⁾それぞれ部分的にしかも単なる紹介であり、その後は元照と戒度に引かれる程度であらうか。⁽⁴²⁾しかしその一方で敦煌石室写巻における多数の善導礼讃文類の出現は、看過できないこともある。このように教学面(観經疏)において慧遠のような強い影響力をもち得なかつた事実と、実践面(往生礼讃など)において高く評価されたであろうとの推察から、当時あるいは後の仏教界にあつて、善導の立場や役割り、更に善導に対する評価をうかがわせるに余りある。

一九九五年度から一九九七年度にかけて、佛教大学総合研究所における浄土教の総合的研究班(主任香川孝雄教授)にて、『観無量寿經』の研究会に参加する機縁を得た。流布本の研究と現代語訳はいくらでもあるが、藏經本(高麗版)による研究会ということもあつて、大変に意義深いものとなつた。筆者に与えられた研究課題は「善導以後の『観無量寿經』の理解」であつたことから、善導『疏』をはじめ、他の『観經』注疏類を手にしつつ参会した。ここに試論として善導『疏』における語文を検討することによって、新たな研究視座を提供し、斯界の

先行研究をわずかながら後押しすることができたかと思う。今後はこの行儀分の語文についても検討することが課題となる。

東漢以後中唐にいたるまでの訳経や注疏の語彙と語法の研究が実に寡少であり、これまで仏教研究者に閑却されてきたことを痛感させてくれる。各種敦煌文献の語文解明の進歩によって、往時の生の声が感情をもつて現代にこだまする今、あらゆる漢文文献が各時代・各地域・各場面の産物であるということと、更にゆつくりではあるが、その語義と語法が微妙に変遷してきていることを常に認識しつつ、あらためて読解していかなければならない場合もあるに違いない。善導の文章も決して例外ではない。

〔註〕

- (1) 書き下し文（読み下し文）と訓読文は区別されて使われるようであり、前者は原漢文を機械的に日本語の語順に改め、必要な添え仮名を付す文体であり、『国訳一切経』（大東出版社）がそれに相当する。一方、後者は前者よりも現代語に近く、ルビを付したりすることで意味を明確にし、前者の曖昧さを多少なりとも払拭し、より正確に原意に近づこうとする文体である。もちろん近年は後者の訓読文が一般的になりつつある。わかりやすく言えば、訓読文は文意を通すための様々なテクニクを用いた書き下し文と考えればよい。
- (2) 吉川幸次郎『中国散文論』（十四頁）他参照。なお早くはカール・グレンが『支那言語学概論』（文求堂書店、一九三七年、岩村忍・

魚返善雄共訳）において、「西暦紀元後幾世紀も経たぬうち」（四二頁、一七六頁）と指摘している。

また、吉川は「支那の文言と白話」（『遺稿集』二）で文言と白話の相違を、助字の数・助字の種類・実字の種類・音節の数・一句の字数にわけて論じ、このような文言を白話と乖離させていった原因として、七項目をたてて解説している。①文言の簡潔性・白話の充足性。②文言は新概念の言葉に対応する字がない・白話は記載字でないから新概念の言葉をも有する。③文言は一定のリズムがあり発音しやすい語ならび・白話はそれに関係しない。④文言は音声の美しさを追求・白話はそれと関係しない。⑤文言は尚古的・白話はそれと関係しない。⑥文言は士大夫がその学的レベルを保持する・白話は庶民の日常用語。⑦文言は共通語・白話は方言。

(3)

四六駢體の文言文章スタイルと、そこに現れる俗諺白話語彙の共存関係については、拙稿「浄度三昧経」と『法護訳経典』（佛教大学総合研究所紀要第四号、一九九七年）及び参考文献を参照のこと。兪理明の『仏経文献語言』（巴蜀書社）は、一九九三年に出版されたものであるが、拙稿（一九九七）では、うかつにも氏の論考を看過してしまった。共感できる部分も多々あり参考文献として特筆しうる一冊である。なお文白を見極める基準は、一概に言うことはできない。ただ前掲カール・グレン「支那言語学概論」にはじまり、吉川幸次郎「支那の文語と口語」（『遺稿集』二）など、多くの研究成果が報告されており、やはり複音節詞に注目しなければならぬし、省いても意味が通る場合や、くどい反復の表現、さらに少々乱暴であるが諸辞書類（口語辞書を除く）に採録されていない語彙は白話語彙の可能性が高い。こうした観点から善導の文章を検討すると、多くそれに該当することは事実である。また初唐は四六体がもてはやされ、知識人はこの文体を要求された時代であるにも

かわらず、善導の文章にはそのリズムがない。よって語彙語法からも、文のスタイルからも、白話文またはそれに近い文章であると言える。また、かつて水谷真成先生がこの善導の白話文に関して指摘されたことを、高橋弘次教授より拝聴したことがある。

(4) 諸師の文章も注疏という性格上、決して美文ではないが、それでも善導のような白話的なものではない。

(5) その理由として、第一に変相図の「変」には識者の様々な理解があるが、福井文雅氏によれば「変とは、巻物または掛け軸に描かれた神変の仏絵、または壁画のことなのである。となれば、変文とは変の文、つまり仏教に関する神変の絵を、巻物か紙芝居形式にして聴衆に見せながら、語り唱った時の言葉の筆録あるいは台本と言うことになろう。簡単に言えば絵解きの台本が変文なのである。」(『大乗仏典 中国日本篇10敦煌I』四四六頁)と指摘されていること。

第二に経文と散文と韻文の繰り返しで構成される点で、経疏と講経文が関連していること(平野顯照「敦煌本講経文と仏教経疏との関係」『大谷学報』四〇巻二号、四一巻二号、一九六〇・六一年)、金岡照光両氏が『講座敦煌』巻七、九で指摘している。『観経疏』で言えば水想観、宝樹観、宝池観、定善義の最後、上中下輩各々の最後がこの形式になっている。

第三に『観経疏』そのものについて言えば、たとえば、序分義「已下九悪九善者至下九品中次広広述」(三一上)とあるが、散善義に説かれていなかったり、また散善義の至誠心積に自利利他二種の真実心をあげるも(五五下)、利他についてのコメントはない。更に省いて差し支えない文章が付加されていることである。例をあげれば、四重破人に対する冗長な打開策の説示、また二河白道は一つの語り物として完成しており、挿入文的感觉を否めない。中国では

これを図形化したものはないが、絵解きの題材としては申し分ないであろう。この成文化する際に省いて差し支えないような文章こそ、民衆を前にした口頭説法で生きてくるのである。これらのことから『観経疏』はその組み立ての整合性に配慮を欠くところがしばしばあることである。これをもって口述の記録あるいはその台本と言い得るか否かは速断できないにしても、その可能性はある。

なお文中で「講経文に近いもの」と表現し、「講経文の前段階的なもの」と表現しなかったのは、現時点で『観経』の講経文や変文が敦煌などから確認されていないためである。『観経』はその物語として、僧講や俗講、または俗文学に恰好のモデルとなり容易に受容されてよさそうであるが、その形跡がないのは不思議でさえある。かえって『阿弥陀経』の講経文(王重民等篇『敦煌變文集』所収)は六種(校記から)ある。敦煌から出た多くの講経文と『観経疏』はその構成において相当の相違がある。講経文はそのまま俗講における実用に供されうる体裁になっており、『観経疏』は俗講の標準的式次第(講座敦煌の平野三三八頁、福井三六二頁)の体裁をとっていない。しかし俗人を対象として『観経』の講義がなされたであろうことは否めない。

俗講は善導以前からあり、文献的には『統高僧伝』巻二六の釈善伏伝に貞観三年(六二九)の記載が証明している。しかし実際の俗講行事そのものは、その前(釈道安)からあったとされる(福井文雅「唐代俗講儀式の成立をめぐる諸問題」『大正大学研究紀要』五四輯、一九六八年)。

(6) 語の複音節化現象に関して早くは、前掲カールグレン『支那言語概論』所収「支那語の音韻と文字」第三章を参照のこと。

(7) この分野の研究は日中の語学文学研究者におうている。仏教研究者にも注目されはじめ、仏教経典の語法に注意を払って現代語訳し

たものとして、順次刊行が進められている『現代語訳長阿含経』(平河出版)をあげることができる。

- (8) 牛島徳次『漢語文法論(古代編)』(大修館書店、一九六九年)参照。

- (9) 志村良治『中国中世語法史研究』十三頁(三冬社、一九八四年)参照。

- (10) 吉川幸次郎述・黒川洋一編『中国文学史』には、「初唐は一つの過渡期である。もう少し具体的に言う、多分に前代の六朝末の美文の大家である徐陵・庾信の延長であり、次の盛唐の前奏曲となる時代である」と述べている(二五八頁、岩波書店、一九七四年)。

- (11) 吉川幸次郎『漢文の話』下篇(『全集』では二卷一九五頁に収む)、入矢義高『臨濟録』(岩波文庫三二八頁)に指摘がある。

- (12) 拙稿『観経疏伝通記』見出し(『浄土宗学研究』二二号、一九九五年)

- (13) 「中国語に於ける否定の強調」『中国散文論』(一九四九年)所収のちに『全集』二卷(筑摩書房、一九六八年)に編入される。最近の成果としては、伊藤丈「六朝漢訳仏典の語法：その二「了」否定詞」(『大正大学総合仏教研究所年報』第七号、一九八五年)が仏典を材料にして論じている。

- (14) 入矢義高・古賀英彦『禅語辞典』(思文閣、一九九一年)など。

- (15) 浄影寺慧遠『観経義疏』：定無(一一七下)、実無(一七四下)、実不(一八七下)、一不(二七七上)、空無(二七七上)、更不(二九三上2カ所)、多無(一九五下)、終無(二九八下)

吉藏『観経義疏』：本無(三三六上)、更無(三三三上2カ所・三四三上)、終不(三五〇下)、都不(三五一上)。

その他は参考までに数だけ示す。道綽(十種十四例)、迦才(六種九例)、道闇(二種二例)、竜興(八種十例)。

- (16) いずれも浄全二卷四七下。

- (17) 文脈に應じて、「まったくもって」「こともあろうに」「なんと」「まさしく」などを適宜あてはめたらよいだろう。

- (18) 江藍生『唐五代語言詞典』(上海教育出版社、一九九七年)は白居易の漢詩をあげている(四八頁)。

- (19) 「見」に目的語「我を」「我に」を付すことは、伝統的な訓みである。西田太一郎『角川小辞典：漢文の語法』(二三三頁以降)を参照。

- (20) 森野繁夫「六朝漢語の研究：『高僧伝』について」(『広島大学文学部紀要』第三八号、一九七八年)の注記③を参照。

- (21) ◎『浄土宗聖典』第二卷では、「提婆すでに喚ぶを見已って」(二〇二頁)、「来り前んで勸むるを見る」(三二六頁)

◎『浄土真宗聖典七祖篇』では、「提婆すでに喚ぶを見をはりて」(三五〇頁)、「前に来りて見えて勸む」(五〇三頁)とする。

◎『真宗聖教全書』一巻では、「提婆既に喚ぶことを見已りて」(四七二頁)、「来り前みて勸めらる」(五六〇頁)とする。後者の訓みは正しい。

- (22) 大坪併治「漢文訓読で「見」をル・ラルと読む場合の一考察(上)」(『国語国文』第六二卷四号、一九九三年)を参照。また同氏「漢文訓読で「見」をル・ラルと読む場合の一考察(下)」(同第六二卷第五号、一九九三年)、「再び「見」の特異な用法について」(同第六六卷第六号、一九九七年)をも参照。

- (23) 太田辰夫『中国語史通考』(九二頁)、牛島徳次「何以為の為にについて」(『中国語学』一一五、一九六一年十一月)。牛島論文には、それまでの日中国語の研究を紹介しつつ詳細な文法的解釈をほどこしている。

- (24) 「聞太子不幸而死。臣能生之。」中庶子曰、「先生得無誕之乎。何

以言太子可生也”(太子様が不幸にもお亡くなりなされたと聞きおよびました。私は太子さまを生き返らせることができます”と。中庶子が言った。『あなたはいいい加減なことを言ってるんじゃないですか? どうやって太子が生き返るといふのですか?』)

- (25) 朱慶之『仏典与中古漢語詞彙研究』(二四〇頁、文津出版、一九九〇年)、同「将無考」(『季漢林教授八十華誕紀念論文集』一九九一年)参照。氏は「白話色彩」(『将無考』二二七頁)と指摘する。

- (26) 吉川幸次郎『六朝助字小記』(『中国散文論』所収一九四九年)、水谷真成「頗」字訓詁小考」(『大谷学報』三四卷三三、一九五四年)、森野繁夫「六朝漢語の疑問文」(『広島大学文学部紀要』三四号、一九七五年)、有賀要延「頗有」について」(『印仏研』三〇巻一号、一九八一年)ほか。

- (27) 入矢義高『禪語辞典』二九七頁。

- (28) 松尾良樹「漢代訳経と白話：訳経による白話史・初探」(『禅文化研究所紀要十五号』一九八八年)、また入矢義高『禪語辞典』(二二四頁)を参照。

- (29) 例えば支謙『維摩詰経』巻上「惟、賢者莫呼是仏国以為不浄」(大正蔵五二〇頁上)。その他は前掲拙稿(一九九七)を参照のこと。

- (30) 聞已(七上)、解竟(十六上に2カ所)、命終已(十七下)、死已(十七下)、観已(十七下)、生已(十八上、三十上)、見已(十八上下)、教已(十八下)、聞已(十八下、十九上、六八上)、満已(二十上)、死竟(二二上)、出訖(二九上)、食竟(三十上)、論竟(四一上)、説竟(四二下)、懺悔竟已(四五下、七二下)、明竟(六四上)、見聞已(六五下)、坐已(六六上)、合已(六六上)、覚已(七二上)、定竟(七三上)。

- (31) 吉川幸次郎『漢文の話』下篇八七頁(ちくま文庫)

- (32) 森野繁夫「六朝訳経の語彙と語法」(『東洋学術研究』二二の二号、

一九八三年)

- (33) 牛島徳次『漢語文法論(中古編)』八五頁参照。

- (34) 『漢語大詞典』(十一巻七七〇頁右)には「①神聖或靈賢の図像。②死者の遺像」とある。

- (35) 木村英一編『慧遠研究 遺文篇』(二七四頁、一九六〇年)には寧康三(三七五)年から太元二(三七七)年の間に書かれたものとする。

- (36) ただし道宣『釈迦方志』巻下(九七一下)では、これを「無量寿像」としている。

- (37) ことに竜興(六五五〜七一?)の『観無量寿経記』二巻(恵谷隆戒『浄土教の新研究』(山喜房刊、一九七六年)に復元されている)においては、四六文のスタイルが多く取られているようである。文語文として撰述されたものと言えよう。

- (38) 後述すると言いながら後述していないこと(三二上九行)、至誠心釈の中の利他真実の解説をしていないこと(五五下十六行)などである。

- (39) あえて白話性と民衆性の観点から善導『疏』に近しい典籍をあげるならば、道綽『安樂集』であり、その逆は迦才『浄土論』、竜興『観経記』である。

- (40) 竜興『観無量寿経記』巻下に、「有説即時。上引二論。但願無行故、別時意。今此経中、具足十念。念仏称名願生彼国。既具願行、豈非即時」とある(恵谷隆戒『浄土教の新研究』三九〇頁、山喜房刊)。

ここでいう「有るが説く」とは、善導のことであろう。つまり善導『疏』(玄義分)の「今此観経中、十声称仏即有十願十行具足。云何具足。言南無者即是帰命、亦是発願廻向之義。言阿弥陀仏者、即是其行。以斯義故、必得往生」に相当する。迦才も類似するか。

(41) 延寿『万善同帰集』巻第一に、「上都儀云、夫婦命三宝者、要指方立相、住心取境。不明無相離念也。仏懸知凡夫繫心尚乃不得。況離相耶。如無術通人、居空造舎也」(『浄土宗全書』六卷七六一下)とある。

これは善導『疏』(像想観)の「今此観門等、唯指方立相住心而取境、総不明無相離念也。如来懸知、未代罪濁凡夫、立相住心尚不能得、何況離相而求事者、如似無術通人、居空立舎也」に相当する。これについて忍徴(二六四五―一七一)の『善導大師別伝纂註』巻下(『浄土宗全書』十六卷五三下)に、「上都儀とは、……大師の前に未だ斯の義(指方立相)あらず。大師の後に智覚禪師(延寿)等の禪講の諸大徳、多く此の文を引いて以て上都儀と為す。然るに大師の疏は、辰旦の流布、往昔に尚お稀なり」とある。「上都儀」とは、おそらく固有の典籍名ではなく、上都(長安)にある何かの典籍という意味であろう。つまり延寿のころには既に善導の『観経疏』の流伝が不安定であつたことを思わせる。

(42) 元照と戒度については、大谷旭雄「善導『観経疏』流伝考」(小沢教授頌寿記念『善導大師の思想とその影響』所収、三五―一頁、大東出版社、一九七七年)、藤田宏達『善導』(三四五頁、講談社、一九八五年)を参照。